

# Escatologia: significato biblico-teologico e missione della Chiesa di Carmelo Dotolo

## 1. A partire dall'etimologia

«Per escatologia cristiana si intende la teologia cristiana nella misura in cui questa, a partire da ciò che è venuto (e cioè dalle esperienze che l'umanità, e in particolare Gesù Cristo hanno avuto di Dio) riflette su ciò che sta per venire, sul nuovo e sul definitivo e, a partire da qui, cerca di interpretare il presente e di mediare impulsi per l'agire attuale»<sup>1</sup>. E' in questo quadro interpretativo che è opportuno riprendere il significato profondo e attuale che l'escatologia ha nei riguardi della riflessione teologica e della prassi missionaria della Chiesa. Se il tempo inaugurato da Gesù è un tempo escatologico, qualitativamente nuovo, è importante comprendere l'orizzonte di significato che l'escatologia ha come dimensione che indica nella vita quotidiana il laboratorio della salvezza. Non è casuale, infatti, che la ripresa della riflessione escatologica sia motivata da tre fattori. Il primo, relativo agli interrogativi sul destino dell'uomo nella sua individualità, ma anche nella qualità di creatura in relazione con il mondo, gli altri, Dio. Il secondo, punta l'attenzione sulla rivalutazione dell'apocalittica non più intesa come pensiero proiettato in modo immaginifico sull'al di là, ma quale vera e propria *teologia della storia*, nella quale si cerca di comprendere il senso del male e del suo eccesso riguardo ogni spiegazione, in rapporto all'autocomunicazione di Dio. Il terzo, in corrispondenza ad una rilettura storico-salvifica della creazione che allarga l'interesse ad una interpretazione ecologica della vita e del mondo, nei riguardi della quale il destino dell'uomo si rapporta. Al tempo stesso, bisogna ribadire che la riflessione escatologica conserva una tensione radicale, irriducibile ad ogni rapida soluzione delle questioni e interrogativi che attraversano le esistenze di uomini e donne. Pertanto, è necessario tenere fermo un punto decisivo: l'*eschaton* è il Dio che viene (*adventus*), è la parola che entra nel nostro presente con un'alterità imprevedibile che chiama ad un ascolto attento ai segni dei tempi. La conoscenza dell'uomo è possibile solo se questo futuro si è anticipato nel presente, come nell'evento Gesù Cristo. E' in questo ambito che l'annuncio del Vangelo può aprire la ricerca ad un cammino che non si stanca di sperimentare il dono di una liberazione capace di costruire una civiltà dell'amore.

Sulla scia di tali premesse, non è superfluo ricordare la particolarità di significato del termine escatologia, la cui definizione necessita di un approccio più articolato. Affermare che l'escatologia è discorso sull'*eschaton*, vuol dire porsi la domanda su quale sia l'oggetto specifico, visto che l'aggettivo *eschatos* indica estremo, ultimo, che non prevede superamento. Come evidenzia G. Kittel<sup>2</sup>, il termine *eschatos*, nelle sue diverse forme (aggettivo, sostantivo, avverbio) compare più volte nel Nuovo Testamento, presentando un significato legato all'esperienza della definitività della salvezza in Gesù Cristo, all'interno della tensione presente-futuro. Per questo, il termine escatologia ha diverse accentuazioni che lasciano intravedere l'insieme dei significati che essa contiene: dall'accezione classica di escatologia come discorso sulle realtà ultime; al significato di discorso sul futuro della storia aperta all'uomo da Dio; dall'escatologia come discorso sul definitivo, alla riflessione teologica del principio-speranza che individua nell'evento centrale di Cristo il dato qualificante. E' nell'arco di queste indicazioni che va individuata l'interpretazione biblica sulla peculiarità dell'escatologia nelle sue componenti apocalittiche e profetiche.

---

<sup>1</sup> H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Escatologie*, Herder, Freiburg 1980, 13. Per un inquadramento globale cf. E. SCOGNAMIGLIO, "Ecco, io faccio nuove tutte le cose": *avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, EMP, Padova 2002.

<sup>2</sup> G. KITTEL, «ἐσχάτος», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Paideia, Brescia 1967, 995-1000.

## 2 La promessa, categoria interpretativa

Non è facile delineare un'escatologia dell'Antico Testamento<sup>3</sup>, anche se c'è un consenso sull'indicazione di G. von Rad che insiste sulla dimensione dell'attesa, a tal punto che prima di coglierne i contenuti si tratta di cogliere il dinamismo che attraversa l'intero Antico Testamento. Può essere utile la precisazione di H. Gross, il quale sostiene che «non ci troviamo di fronte a una costruzione escatologica completa, differenziata, dettagliata, fin dall'inizio dell'opera salvifica: la speranza salvifica si dilata partendo da una piccola rosa di dati, da alcuni "nuclei di cristallizzazione" del successivo decorso fino a un'escatologia pienamente dispiegata, in modo che l'intero processo evolutivo dell'attesa veterotestamentaria della salvezza, fin nella dottrina più evoluta delle due età del mondo, dev'essere sempre tenuto presente quando si trattano i singoli problemi»<sup>4</sup>. Pertanto, se una chiave di lettura è possibile, essa è la categoria della *promessa*, così come la suggerisce J. Moltmann. Anzi, essa caratterizza la religiosità di Israele, per il fatto che all'origine della sua storia c'è la promessa di Jahvé, un *non ancora* che indica sempre il cammino da intraprendere. Per questo, Israele può celebrare nella sua storia la memoria degli interventi di Dio a suo favore. Ma quello che va evidenziato è che la promessa dice una *differenza*, un di più, nel momento in cui lascia emergere la distanza e l'incongruenza della storia dalla promessa. «Il Dio che è stato percepito nelle sue promesse rimane superiore a ogni adempimento di cui si possa avere esperienza, perché in ogni adempimento la promessa, e quanto essa contiene, non giunge ancora a essere perfettamente congruente con la realtà e rimane quindi permanentemente eccedente rispetto a essa»<sup>5</sup>. E', in definitiva, riferendoci alla parola di promessa che si può comprendere l'unità tra l'azione storica e la parola che Jahvé compie per il suo popolo. L'azione è parola e la parola è azione. Per questo è possibile tratteggiare una storia della promessa come tappe di un processo che lentamente costruiscono la storia di Israele. Da questa angolatura, la stessa storia di Israele rappresenta una interpretazione e formulazione dell'apertura escatologica della sua identità<sup>6</sup>, nel tentativo costante di dare risposte alla inquietudine per il proprio destino, all'insoddisfazione per un'esistenza minacciata e fragile. Chiedersi qual è l'orizzonte di senso complessivo che Dio offre alla lettura e discernimento, significa fare i conti con quanto è stato realizzato, ma anche con l'evidenza di un cammino incompiuto che chiama Israele ad una conversione autentica e radicale. Non meraviglia, di conseguenza, che la stessa *Torah* è segno di un futuro che la promessa apre, affidandolo alla capacità di realizzarne i contenuti. «I comandamenti non sono delle norme più rigide di quanto lo siano le promesse, ma essi accompagnano la promessa, danno impulso alla storia e si trasformano lungo la via che attraverso i secoli conduce verso l'adempimento. Non sono affatto delle norme astratte o degli ordinamenti ideali che esistono in eterno e riflettono la loro immagine sul tempo, ma sono una reale

<sup>3</sup> Cf. il quadro sintetico di F. DINGERMANN, *L'annuncio della caducità di questo mondo e dei misteri della fine. Gli inizi dell'apocalittica nell'A.T.*, in J. SCHREINER (ed.), *Introduzione letteraria e teologica dell'Antico Testamento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987<sup>4</sup>, 539-558.

<sup>4</sup> H. GROSS, *Lineamenti dell'escatologia dell'Antico Testamento e del primo giudaismo*, in *Mysterium Salutis*, XI, Queriniana, Brescia 1978, 192.

<sup>5</sup> J. MOLTMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1976<sup>3</sup>, 105.

<sup>6</sup> Cf. P. BOVATI, *La missione nella religione dell'antico Israele*, in "Ricerche Storico Bibliche" 1 (1990) 25-44.

anticipazione delle prospettive storiche offerte a determinati uomini dal dato storico del patto. Pertanto i comandamenti hanno un orientamento verso il futuro, non meno che le promesse»<sup>7</sup>.

### 3 Apocalittica nel Primo Testamento e apocalissi extra-canoniche

E' nell'apocalittica, però, che la promessa assume una dimensione universale, soprattutto perché attraversa una delle fasi più delicate della storia di Israele e della sua particolarità nel progetto della storia della rivelazione. Per quanto difficile sia definirne il significato, apocalittica rinvia in senso ampio al concetto di rivelazione, ma in quanto termine tecnico indica tre livelli di significato: «1. un genere letterario, quello delle "apocalissi"; 2. un movimento, una corrente religiosa; 3. un insieme di idee, in qualche modo una teologia, riscontrabile anche in generi letterari diversi»<sup>8</sup>. Ciò però che è importante sottolineare è che proprio l'apocalittica rappresenta una tappa decisiva della storia della promessa, una fase di raccordo tra Primo e Nuovo Testamento. Secondo gli studiosi, l'apocalittica è uno dei periodi storici più tragici della storia di Israele, nella quale il popolo fa esperienza di una storia fallimentare, sempre prossima ad una sua fine. Neanche il ripiegamento sul culto, sembra conservare la speranza che la promessa non sia una illusione tremenda. Per questo, nacquero all'interno del giudaismo movimenti di ribellione e contestazione, inclini a mostrare l'insussistenza della fedeltà ad un Dio lontano e indifferente. La letteratura apocalittica, biblica ed extrabiblica, è testimonianza di un tale periodo, perché costituisce la risposta di fede che il popolo diede di fronte all'imbarazzante storia di negatività. In tal senso, non è possibile comprendere i libri apocalittici «al di fuori delle circostanze religiose, politiche, economiche del tempo, né si può studiare quest'epoca facendo a meno di questi libri, le cui speranze e i cui timori rispecchiano la fede del popolo eletto»<sup>9</sup>.

Senza dubbio, il libro di *Daniele* (composto nel 160 a.C.), è l'esempio perfetto di apocalisse nel Primo Testamento. Il genere letterario è allegorico, tipico del *rebus* che comporta disegni enigmatici. L'oggetto è la storia universale e la meta principale è il regno che non finirà (Dn 3, 34; 6, 27; 7, 14). La sua venuta passa per le vicende incomprensibili e traumatiche dei popoli. Ma tutto, è "contato, pesato, diviso", e i santi di Dio devono mettere in conto sofferenze ineluttabili e indicibili, come il Figlio dell'uomo. Soprattutto la seconda parte è di genere apocalittico ed assume un valore paradigmatico per comprendere il significato dell'apocalittica. I capitoli 7-12 lasciano intendere che la seconda parte del libro potrebbe essere collegata ai circoli asidei che, secondo 1 Mac 2, 42 sono uomini pieni di zelo per la legge. In Dn 12, 3 si legge: «I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento e coloro che avranno indotti molti alla giustizia risplenderanno come le stelle, eternamente e sempre». La centralità dei saggi fa da perno per comprendere che Daniele annuncia l'avvento di un regno escatologico associato al Figlio dell'uomo, all'interno della drammaticità di una storia che mette in luce le lotte che oppongono i regni (cf. Dn 8-12). Questo dramma, però, avrà solo un tempo: «durerà fino a che non venga la fine dei giorni quando sarà instaurato in modo misterioso e istantaneo il regno escatologico che sarà esercitato dai santi, cioè dal popolo scelto al quale viene affidato»<sup>10</sup>. In tale prospettiva, il simbolo del Figlio dell'uomo designa il popolo santo in

<sup>7</sup> MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, 123.

<sup>8</sup> A. NITROLA, *Trattato di escatologia 1 Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 351-352.

<sup>9</sup> D. S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Paideia, Brescia 1991, 34.

<sup>10</sup> F. MANNS, *Apocalisse e apocalissi*, in E. BOSETTI – A. COLACRAI (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 23.

opposizione agli animali che raffigurano i regni, ma ha il compito narrativo di condurre il lettore all'estremo limite in cui la storia confina con la trascendenza.

Il libro del profeta Ezechiele, più antico di quello di Daniele, ha alla base la convinzione della possibilità di conoscere meglio chi sia il Signore. Il libro dà grande spazio alla «*descrizione anticipata degli ultimi tempi, prima drammatica e poi trionfante per il bene*»<sup>11</sup>, e la salvezza annunciata deve molto alla concezione della *nuova alleanza* profetizzata da Geremia. Un accenno, infine, merita l'«*Apocalisse di Isaia*» (capp. 24-27), considerata generalmente ellenistica (IV o III secolo a.C.), dove è presente il termine mistero e la presa di coscienza di nuovi significati, fino allora nascosti. Ma si trovano anche dichiarazioni sull'aldilà di carattere molto raro nell'antico Israele (26, 19). Il tutto è vicino ad una rilettura della notte di Pasqua (26, 20) e della vittoria archetipica di Dio sul drago del male.

Sullo sfondo di tale *leit-motiv*, si articola la letteratura apocalittica extra-canonica, significativa per comprendere la fase di passaggio tra il Primo e il Nuovo Testamento. A partire dall'importante libro di Enoc che è in realtà un *corpus* di rivelazioni di età diverse attribuite all'Enoc biblico. Di fatto, si può parlare di un testo con cinque sezioni: - il *Libro dei vigilanti* (capp. 1-36) contiene il racconto della caduta degli angeli, per spiegare l'origine del male. Nella loro unione con i figli degli uomini, rivelano loro la preparazione di filtri e incantesimi, la scienza dei metalli e l'astrologia. Da queste unioni nacquero i giganti che uccisero animali ed essere umani. L'intervento di Dio fu provocato dalle grida degli uomini. - il *Libro delle parabole* (capp. 37-71) riporta tre parabole. La prima, parla dei giusti, degli angeli e dei segreti astronomici (capp. 38-44). La seconda è una rivelazione sul giudizio messianico dei giusti e dei peccatori (capp. 45-57). La terza contiene un insegnamento sulla felicità eterna degli eletti (capp. 58-69). Compaiono le figure del Figlio dell'uomo e dell'Eletto. Il titolo Figlio dell'uomo si è arricchito da una rilettura dei testi sul Servo di Jahvé e dai testi sapienziali. - il *Libro degli astri* (capp. 78-82) è un trattato di astronomia. - il *Libro dei sogni* (capp. 83-90) «è una rilettura della storia del popolo eletto a partire dalla creazione facendo ricorso al bestiario»<sup>12</sup>. L'autore è convinto dell'imminenza del giudizio escatologico. - l'*Apocalisse delle settimane* (capp. 91 e 93) divide la storia in dieci settimane la storia del mondo. Il giudizio avverrà l'ultima settimana e la vendetta sarà esercitata insieme agli angeli. Il libro di Enoc intende rafforzare la fede dei giusti nell'attesa del Messia, afferma simultaneamente la risurrezione e l'immortalità dell'anima.

Un testo rilevante è relativo alla *comunità di Qumran* che cercava un cammino di perfezione in tutto ciò che è stato rivelato, nella coscienza di vivere nell'ultima generazione. Il dualismo qumranico divide il mondo tra il regno del male e il mondo futuro dal quale il male sarà eliminato. In tal senso, l'attesa del Messia è parte integrante delle aspettative della comunità, orientata alla nuova Gerusalemme. Indicativo di tutto ciò è il testo la *Regola della guerra*, cioè della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre. Essa descrive lo scontro che avrà luogo quando ritorneranno dall'esilio i figli della luce. La guerra sarà condotta secondo le regole tattiche applicate dai pagani e secondo le norme della guerra scritte nella Legge. Dal momento che sono coinvolte potenze cosmiche di luce e tenebre, la guerra esige l'osservanza della Torah. L'autore della *Regola della guerra* intende rispondere a domande cruciali, quali il tempo fissato per la retribuzione, la questione circa la compatibilità dei principi tattici della guerra con le leggi bibliche. Ma ciò che è determinante è l'idea di una guerra santa che tende a sterminare il vero nemico, il male.

Altro testo interessante è il *4 Esdra*, che narra le visioni che si ritiene Esdra abbia avuto a Babilonia nel trentesimo anno dopo la caduta di Gerusalemme nel 557 a.C. Il filo

---

<sup>11</sup> P. BEAUCHAMP, *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettura nelle Scritture*, Cittadella Editrice, Assisi, 2007, 76.

<sup>12</sup> MANNS, *Apocalisse e apocalissi*, 26.

conduttore del libro sta nell'interrogativo che Esdra pone a Dio sul perché della sofferenza di Israele e sulla prosperità degli empi. Testimone della distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C., la questione assume valore decisivo, visto che la catastrofe nazionale ha rimesso ogni cosa in discussione, riaprendo la domanda lancinante dell'origine del male. Verosimilmente, esso è insito nella natura dell'uomo e si trasmette attraverso la discendenza. Se all'uomo sfuggono i misteri del mondo e della vita, a maggior ragione quelli legati all'eternità, la cui soluzione è possibile solo nel mondo futuro. Ma accanto a questi interrogativi, si affianca il problema della felicità dei giusti e della punizione di coloro che infliggono il male. Se l'autore si interessa al destino dei peccatori, è a motivo dell'incertezza della sua stessa salvezza, oltre al fatto che egli sa che pochi sono gli eletti rispetto ai molti creati. Dio è creatore di due mondi (cf. Esd 7, 50): il mondo presente le cui vie sono strette e impervie e il mondo futuro promesso ai giusti, ma chiuso alla speranza degli empi.

Menzione particolare merita *l'Apocalisse siriana o 2 Baruc*, per il fatto che si riferisce alla presa di Gerusalemme e alla distruzione del Tempio. L'Apocalisse si presenta alla stessa maniera del libro di Daniele. Ma c'è un elemento che ne caratterizza la narrazione: l'irruzione del regno messianico, che supera questo mondo di dolore e apre al periodo paradisiaco della risurrezione. Il messianismo è menzionato, come evidenzia F. Manns, in tre passi che non concordano: «la fertilità della Palestina nei giorni del Messia e la sua vittoria sui romani caratterizzano i tempi messianici, preludio del mondo futuro. Il Messia viene identificato col Servo in 70, 9. La risurrezione ha un posto determinante nell'escatologia: essa sarà universale e inaugurerà il mondo nuovo dove ai giusti sarà data la ricompensa e ai malvagi il castigo»<sup>13</sup>.

Ora, volendo sintetizzare i temi della letteratura apocalittica, lo studioso K. Koch<sup>14</sup>, individua alcuni elementi che accomunano i testi legati all'ambiente veterotestamentario. In primo luogo, l'attesa dell'instaurazione del mondo futuro, che segue alla fine segnata dalla catastrofe cosmica. Il simbolo del fuoco indica la distruzione che consentirà alle pietre di parlare. In seconda istanza, si evidenzia la divisione del tempo del mondo in più periodi che vanno dalla creazione fino alla fine del mondo, secondo una determinazione già prevista in anticipo. Il corso degli eventi è spiegato dall'intervento di angeli e spiriti, e l'era finale corrisponderà all'era iniziale. In terzo luogo, si afferma la visibilità del regno di Dio sulla terra, con la presenza di un intermediario tra Dio e gli uomini, come il figlio dell'uomo. Infine, lo stato finale sarà quello della gloria. Ora, per quanto belle siano alcune apocalissi extra-canoniche, esse mostrano troppa sapienza e sono ben informate sulla fine, sul mezzo e sull'inizio del tempo. Le apocalissi canoniche hanno, invece, un valore diverso per due condizioni che le hanno rese possibili: «l'integrazione attenta della sapienza, della rivelazione specifica d'Israele, evitando però i pericoli della gnosi, e in contraccambio il confronto radicale della sapienza con la follia del martirio dei giusti; preparazione, in altri termini, di una sapienza-follia della croce»<sup>15</sup>.

#### 4 Verso il Nuovo Testamento

La breve presentazione di alcuni testi chiave della letteratura apocalittica, consente di cogliere l'orizzonte di significati che apre la riflessione sul valore dell'apocalittica nella storia della salvezza. La consapevolezza che attraversa Israele è quella di dover discernere il proprio presente come fase decisiva nell'ottica della corrispondenza o meno all'alleanza con Dio. Pur segnato da infedeltà, l'esistenza di Israele è chiamata ad operare

<sup>13</sup> MANNs, *Apocalisse e apocalissi*, 42.

<sup>14</sup> K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic, a polemical work on neglected area of biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy*, SCM Pres, London 1972.

<sup>15</sup> BEAUCHAMP, *Stili di compimento*, 86.

una decisione dinanzi al *kairos* dell'irruzione di un tempo differente: quello della promessa e dell'elezione, tempo che si cela dietro i veli di una storia conflittuale, inspiegabile, faticosa. Eppure, la convinzione che la fine è vicina, che i tempi ultimi e, pertanto decisivi, sono prossimi, si esplicita nella consapevolezza che la storia nella sua globalità è ora sotto il giudizio di Jahvé. Questo vuol dire che per l'apocalittica la storia è pensata come universale, anche se Israele mantiene un ruolo privilegiato di segno anticipatore. Tutti gli eventi, spesso catastrofici, della storia pronta ad un rinnovamento globale, sono individuati con precisione (cf, Dn 12, 1), fino alla comparsa di quel misterioso personaggio che avrebbe ingaggiato la lotta decisiva con Dio (cf Ez 38-39). Nonostante le apparenze, Dio rimane il signore degli eventi, motivo che alimenta la speranza che, nonostante tutto, la storia è segnata dalla fedeltà di Dio, dalla sua sollecitudine contro ogni sterile realismo empirico che preferisce non distogliere lo sguardo dalla realtà di fatto. Non meraviglia, di conseguenza, che la stessa apocalittica apre il cuore all'ottimismo, perché sa inventare un modo diverso di guardare alla realtà e al mondo, suggerendo *un'etica della resistenza* contro ogni tentativo di disperazione e di arresa alle evidenze. Da questa ottica, si percepisce come l'apocalittica disegni un atteggiamento che va al di là di un particolare momento storico particolare di Israele, quasi a evidenziare, nella certezza dell'intervento di Dio, un tratto costitutivo della ricerca di una vita differente nella qualità delle sue dimensioni. Ne consegue che proprio l'apocalittica costituisce lo sfondo nel quale si innesta la novità dell'annuncio del Nuovo Testamento, con la sua interpretazione decisiva della promessa di Dio. «I cristiani credono che il Nuovo Testamento sia la continuazione e il compimento dell'Antico, ma non sempre è chiaro il rapporto storico tra i due, almeno riguardo a certe dottrine. La letteratura apocalittica ci aiuta a colmare questa distanza, documentandoci significativi sviluppi religiosi, specialmente di natura escatologica e messianica, che ebbero luogo durante i vivaci anni del periodo intertestamentario»<sup>16</sup>. Va detto, altresì, che nella reinterpretazione che il Nuovo fa del Primo Testamento, emerge il riferimento a rivelazioni interamente nuove, sebbene su materiale antico, e alla sorte futura dei giusti e dei malvagi, l'aldilà, la risurrezione. «Così nel Nuovo Testamento, il senso vero della Scrittura appariva come un segreto improvvisamente rivelato»<sup>17</sup>. La principale utilizzazione delle Scritture del Primo Testamento è orientata verso la passione di Gesù, messa in rapporto, al tempo stesso, con i sussulti degli ultimi tempi e con la passione della comunità dei discepoli.

### 5 Contesto messianico ed escatologia del Regno

E' evidente che l'evento Gesù Cristo è alla base della fede di uomini e donne che hanno visto e compreso che nella sua vicenda il sì definitivo di Dio alla promessa (cf. 2Cor 1, 20). Questo, però, conduce alla questione su quale sia la specificità della promessa escatologica rispetto alle precedenti o, per usare un'espressione di H. U. von Balthasar, qual è il valore della *provocazione apocalittica*. E' il contesto storico-religioso giudaico che aiuta a decodificare la singolarità di Gesù<sup>18</sup>, anche se il giudaismo (o i giudaismi)<sup>19</sup> contemporaneo a Gesù appariva complesso e articolato, connotato da due elementi: il primo, con una visione deuteronomistica della storia quale attualizzazione della parola

<sup>16</sup> RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, 25.

<sup>17</sup> BEAUCHAMP, *Stili di compimento*, 66.

<sup>18</sup> Cf. lo studio di V. FUSCO, *Apocalittica ed escatologia del Nuovo Testamento: tendenze odierne della ricerca*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, a cura di G. CANOBBIO – M. FINI, EMP, Padova 1995, 41-80.

<sup>19</sup> Cf. G. BOCCACCINI, *Messianismo giudaico-messianismo cristiano: continuità e discontinuità*, in V. BATTAGLIA- C. DOTOLÒ (edd.), *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Signore*, EDB, Bologna 2004, 75-97.

profetica; il secondo, attraversato dalla categoria di regno di Dio, la cui signoria avrebbe caratterizzato la fase finale della storia di Israele. All'interno di una tale prospettiva, l'attesa escatologica era legata a determinate figure che, si pensava, sarebbero state di aiuto nell'arrivo dei tempi ultimi. Con estrema sintesi, possono essere ricondotte a tre. a) la figura del Messia; b) il Profeta che deve venire; c) il Figlio dell'uomo. In particolare, questa figura simbolica (cf. Dn 7) viene interpretata dalla letteratura apocalittica come figura individuale (come si legge in 4 Esdra e nel *Libro delle parabole* dell'Enoch etiopico), preesistente che sconfiggerà i nemici nell'ultimo giorno. Al tempo stesso, il *Libro delle parabole* (capp. 48 e 52) presenta un Figlio dell'uomo messianico, terreno, anche se ciò sembra contraddire la tradizione che attribuisce a tale figura caratteri celesti. Sulla base di tali premesse, va colta la novità escatologica del regno annunciato da Gesù di Nazaret, così come la esprime Mc 1, 15, secondo la quale essa costituisce la sintesi programmatica della sua predicazione, entro il contesto della predicazione di Giovanni Battista che funge da *premessa antropologica*. Seguendo l'interpretazione di H. Merklein<sup>20</sup>, Mc 1, 15 introduce un triplice significato, che si giustifica in base a differenti riferimenti. Innanzitutto, l'attesa del regno come attesa di salvezza in riferimento al giudaismo contemporaneo, sembra ipotizzare che la conclusione di tale attesa è finita, anche senza ulteriori precisazioni. Tale ipotesi, però, appare poco verosimile, perché per Gesù l'attesa di salvezza da parte di Israele è fuori luogo, nel senso che esso può attendersi solo il giudizio. Allo stesso modo, se il termine di riferimento è l'attesa a breve scadenza, Mc 1, 15 annuncia che, come evidenziava Giovanni Battista, ciò che attende Israele è il regno, vale a dire la salvezza, e non il giudizio. Rimane, in definitiva, solo la situazione concreta di Israele, così come l'aveva annunciata Giovanni e condivisa da Gesù: il giudizio incombente su di un popolo che non può più attendersi la salvezza, a meno di un novità che oltrepassi, superandola, la situazione presente. Ebbene, Mc 1, 15 annuncia proprio un *ribaltamento impensabile* rispetto alla sua situazione, perché Dio non tiene più conto del passato, ma si rivolge nuovamente a Israele con una nuova elezione escatologica in grado di rendere il popolo una comunità escatologica di salvezza. In altre parole, se l'annuncio del regno da parte di Gesù si colloca all'interno della dimensione apocalittica dell'attesa di un tempo inedito e risolutivo<sup>21</sup>, nondimeno essa prospetta una novità qualitativa, perché testimonia la fedeltà creativa da parte di Dio al di là ogni di ogni aspettativa. Si è alla presenza di un mutamento che modifica lo *standard* di speranza di coloro che ascoltavano le parole di Gesù, così come mostrano le parabole che rinnovano le idee di regno apocalittico. Può essere indicativo quanto scrive H. Weder «Nel primo giudaismo il regno di Dio è un concetto puramente escatologico, riferito esclusivamente all'aldilà. Esso designa la regalità di Dio che pone fine al mondo e introduce un'epoca nuova; regalità che il credente può accettare sin d'ora attraverso la confessione di fede nella torà e nell'unico Dio, ma la cui realizzazione rimane qualcosa che riguarda Dio solo. L'aldilà della basileia si esprime nei testi apocalittici come *futurità*; in essi è in primo piano la drastica separazione tra il mondo presente e il mondo futuro di Dio, che porrà fine a esso. Quando invece nelle parabole di Gesù la basileia viene posta metaforicamente in relazione con il *mondo* narrato, il significato letterale di questo termine viene superato, in quanto

---

<sup>20</sup> H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994,66.

<sup>21</sup> Per cogliere il valore del rapporto continuità-discontinuità, novità e compimento, si veda quanto annota E. EARE ELLIS, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo*, Paideia, Brescia 1999, 136-137: «Gesù, gli apostoli e i profeti del Nuovo Testamento appaiono per vari aspetti in accordo col giudaismo apocalittico: 1. hanno una concezione della storia *strutturata in due tempi*, cioè questo mondo o età e l'età ventura, identificando il regno di Dio con la seconda; 2. ritengono di vivere gli *ultimi giorni* che precedono il compimento; 3. annunciano la redenzione finale di Dio come *salvezza nella storia*, ossia redenzione dalla materia nel tempo».

l'insuperabile aldilà del regno di Dio viene trasformato in *vicinanza al mondo*, e al mondo nella sua mondanità»<sup>22</sup>.

Ecco perché colpisce l'insistenza sul presente e sull'imminenza della fine dei tempi. La vicinanza-presenza del Regno risulta una costante peculiare del Vangelo<sup>23</sup>, non eliminata neanche dalla redazione successiva dei testi evangelici, nonostante i sintomi di una crisi e di una smentita presente nelle difficoltà degli inizi della missione della Chiesa. Anche dopo gli eventi pasquali, era opportuno, se non addirittura necessario, fare memoria di un messaggio che non aveva affatto smarrito il suo valore e significato. La logica della promessa sembra coincidere con la presenza del Regno, come se il tempo dell'autocomunicazione di Dio avesse raggiunto la sua destinazione. In altre parole, è come se l'avvenire, il futuro evocato, operasse già nel tempo presente, anche se la novità dell'annuncio non produsse quella storia degli effetti che si sperava oramai possibile. Le resistenze e il rifiuto della presenza attiva del Regno nel momento del suo venire nella storia, non elimina la sua presenza, né indebolisce la sua pretesa; piuttosto, lo slittamento e il differimento condensato nella difficoltà e incredulità ad accogliere tale messaggio, stanno a significare che la libertà è condizione per percepire il significato del Regno nel presente. La capacità di vedere e di ascoltare l'annuncio scandaloso del Vangelo, sarebbe il primo effetto dell'agire salvifico e liberante del Regno, che restituisce al presente nella sua puntualità tutto il suo valore, sebbene contingente e frammentario. L'istante è aperto ad una profondità ulteriore, senza sterili ripiegamenti o inutili utopie. Ma ciò indica che la libertà si declina nel presente e la dinamica della liberazione scaturisce dall'istante della decisione, che Gesù richiama costantemente mostrando che il Regno sta realizzandosi. E' a questo livello che si dà una radicale differenziazione tra storia e fine della storia: «l'uomo non si dà da solo la salvezza, non la conquista alla fine di una serie di reincarnazioni, né ritrovando l'armonia cosmica fondamentale. La trova accogliendola, ma accogliendola attivamente, perché si tratta fin d'ora di essere partecipi dello Spirito di questo regno»<sup>24</sup>.

Una precisazione, però, è opportuna. Pur senza enfatizzare l'orizzonte apocalittico, alcuni studiosi evidenziano come la stessa interpretazione di Gesù sia caratterizzata da una chiara intenzionalità profetica, la quale pone al centro una corrispondenza tra presente, passato e futuro. La stessa sua morte, rappresenta un criterio insuperabile per individuare il senso e la verità del suo annuncio che scandalizza, perché si pone in una linea di solidarietà con gli ultimi e gli emarginati. Così annota H. Küng: «Come i grandi profeti, neppure Gesù vuole operare con nuove leggi o con una pietà e una teologia tradizionali, autogiustificate e sicure della salvezza; con una chiara conoscenza della minacciosa situazione egli annuncia agli uomini colpevoli, destinati alla morte, che

---

<sup>22</sup> H. WEDER, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia Brescia 1991, 98.

<sup>23</sup> Si veda H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991, 95-102; W.-D. MARSCH, *Futuro*, Queriniana, Brescia 1972, 115-150. In proposito, J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico 2. Mentore, messaggio e miracoli*, Queriniana, Brescia 2002, 586-592, pur indicando cautela nell'esatto rapporto tra Regno presente e Regno futuro, ritiene che la giustapposizione di futuro e presente sia attribuibile alla predicazione di Gesù, nonché al carattere paradossale e misterico del Regno stesso. Utile quanto richiama B. J. MALINA, *Scienze sociali e ricerca sul Gesù storico*, in W. STEGEMANN - B. J. MALINA - G. THEISSEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, 23-24: «Se quindi si dovessero applicare i criteri di autenticità correnti alla proclamazione di Gesù di un regno di Dio [...] imminente, i criteri pertinenti sarebbero l'imbarazzo (non ci fu alcuna teocrazia del genere), l'incongruità (il comportamento sollecitato con insistenza in Matteo e Luca è per gruppi di parentela fittizia non per una teocrazia), l'attestazione multipla (ne testimoniano tutti i sinottici, ma stranamente non Paolo) e la coerenza (Gesù fu crocifisso in quanto agitatore politico)».

<sup>24</sup> P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia 1989, 114.



possono salvarsi soltanto mediante una fede radicale, una vasta conversione e una nuova obbedienza nei confronti dell'unico Dio»<sup>25</sup>

## 6 L'apocalittica nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento, la presenza di testi apocalittici è ridotta, eccezion fatta, con i dovuti distinguo, per il libro dell'Apocalisse. Vanno menzionate, le apocalissi dei sinottici (Mc 13, 1-37; Mt 24, 1-44; Lc 21, 5-36), che si muovono sullo schema fine del tempo/fine dei tempi; 1 Ts 4, 13-5, 11, che ha alla base un invito alla vigilanza come sguardo attento agli eventi; 2Ts 2, 1-12, il cui motivo di fondo è l'evidente mistero dell'iniquità che è all'opera «fin d'ora» (v 7), ma non si è ancora scatenato; 1Cor 15, 20-58, in cui v'è una descrizione anticipata della risurrezione come esito del combattimento finale; e alcune parti della Seconda Lettera di Pietro. In tal senso, è indicativo il discorso escatologico che il vangelo di Marco (13, 1-37) presenta come il più ampio discorso di Gesù. Al di là di alcune questioni esegetiche, il genere apocalittico attraversa le parole di Gesù che intendono offrire una giusta interpretazione alle vicende storiche e alimentare la speranza nel cammino verso il futuro. La presenza del male nel mondo e nella storia, come guerra, violenza, oppressione cataclismi, pone domande cruciali. Eppure, l'orientamento che Gesù offre (cf Mc 13, 28-37) non è un'informazione circa la fine e i segni della fine, ma un appello alla responsabilità e ad una vigilanza ad occhi aperti. Questa esclude sia il fanatismo apocalittico, modellato su un immaginario calendario del mondo e della storia; sia una fuga dal mondo che smarrisca l'obiettivo di un progetto storico a misura d'uomo. Di fronte alla crisi che blocca la vita credente e della comunità, non è necessario ricorrere a concezioni mitiche della storia, ma ad una *decisione* che temperi l'impazienza apocalittica con la profezia evangelica. Neanche le persecuzioni e i tradimenti che spezzano vincoli affettivi e incrinano la convivenza comunitaria, possono indurre allo scoraggiamento. La perseveranza (Mc 13, 13b) si alimenta dell'evento della risurrezione, quale esplosione del regno di libertà e giustizia e destinazione dell'intera storia umana.

Ma, senza dubbio, è l'Apocalisse che nel canone cristiano occupa un posto unico, opera di profezia cristiana. «La continuità che essa mantiene con la profezia dell'Antico Testamento è intenzionale e singolarmente profonda, come si può costatare quando la si metta a confronto con l'altra maggiore opera di profezia protocristiana a noi pervenuta, nota come *Il pastore di Erma*, libro popolare nella chiesa delle origini, benché poi non sia stato accolto nel canone»<sup>26</sup>. Il libro individua l'unità della profezia del Primo Testamento nella speranza dell'avvento del regno universale di Dio, il cui compimento è Gesù, con la sua vita, morte e risurrezione. Di fronte alla vicende di piccoli gruppi cristiani inseriti in ambienti ostili, presi dalla normale tentazione di rinchiudersi in se stessi e di defilarsi dall'impegno nella costruzione di una società migliore, l'Apocalisse osa un'audacia profetica nel alimentare la speranza di un differente modo di guardare la realtà politica e culturale. In tal senso, il libro coniuga genere apocalittico con una visuale profetica, che nel discernimento di una storia conflittuale e insensata, invita le chiese a essere presenza significativa, nonostante il cristianesimo venisse visto in disaccordo con culti orientali e con l'intera concezione pagana del mondo. Ma, soprattutto, la critica alle comunità cristiane era focalizzata sul loro rifiuto delle pretese assolutistiche dell'ideologia imperiale romana.

<sup>25</sup> H. KÜNG, *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983, 123.

<sup>26</sup> R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 170. L'apocalisse de *Il Pastore di Erma*, databile secondo alcuni tra il 140-155, secondo altri verso la fine del I secolo, ha come nucleo centrale l'annuncio che Dio concede una seconda opportunità per pentirsi dei propri peccati, dopo quella data dal battesimo. Infatti, era considerato impossibile nel primo cristianesimo cancellare i peccati gravi compiuti dopo il battesimo (Ebr 6, 4-8; 1Gv 3,6). Per un inquadramento cf. E. NORELLI, *Il passaggio da I al II secolo*, in R. PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004, 179-231.

Entro queste coordinate, la profezia incoraggia ad una testimonianza coraggiosa e franca, diventando uno stile di vita che oltrepassa i singoli contesti. Per questo, il libro usa un linguaggio universale per descrivere sia il potere, il domino e l'adorazione della bestia sia la missione e la testimonianza della chiesa. In particolare, l'Apocalisse ha in comune con molti documenti del Nuovo Testamento, *l'attesa imminente*. La profezia di Giovanni svela «ciò che deve accadere fra breve» (1,1; cf. 22,10: «il tempo è vicino»). Per tre volte, nella conclusione, Gesù stesso promette: «lo vengo presto» (22, 7; 12, 20). Eppure, il ritardo escatologico sembra avere la preminenza sull'attesa imminente, là dove il grido: «Fino a quando?» mostra che la logica del ritardo sembra contraddire il disegno di Dio; o, forse, indica una pazienza di tempi diversi, una *pedagogia* che non disdegna la sofferenza dei giusti che, secondo la tradizione apocalittica, richiede l'intervento imminente di Dio e della sua signoria. L'intenzionalità del libro, però, guarda al riconoscimento che la fine della storia presenta un rapporto unico con l'intera storia. «Essa non rappresenta l'ultimo evento storico, che succede immediatamente al penultimo, ma è il punto in cui la verità di tutta la storia si manifesta, ed è il giudizio divino sul valore e sul significato di tutta la storia. In questo senso l'attesa imminente dei primi cristiani era un modo di vivere alla luce di ciò che nel proposito di Dio era il contenuto finale della storia»<sup>27</sup>.

### 7 La missione della Chiesa: prassi escatologica e pungolo apocalittico

Nella prospettiva emersa dalla letteratura apocalittica e, in particolare, dalle chiavi di lettura offerte dal libro dell'Apocalisse, si può cogliere un dato determinante: l'escatologia, nella sua qualità profetica, costituisce un indicatore prezioso per comprendere il significato della missione nella sua dimensione di *evento costitutivo e permanente* della Chiesa.

In primo luogo, uno dei compiti che il libro dell'Apocalisse addita, consiste nel purificare e rinnovare l'immaginazione cristiana nella sua dimensione dialogico-critica. Nell'ambito dei modi con cui una cultura dominante organizza la vita e il mondo, l'evangelizzazione della cultura è invitata a smascherare le costruzioni ideologiche di chi pensa di poter costruire il mondo con la logica del potere, della discriminazione e della globalizzazione a senso unico. La missione non può che essere, in questo caso, *contro-culturale*, critica nei riguardi di strutture o ideali che chiudono il mondo, la vita, la storia in un'unica dimensione.

Un secondo aspetto, è l'attenzione che l'Apocalisse ha per la verità di Dio, la cui provocazione sfida le logiche nichilistiche di una vita ripiegata su se stessa e preoccupata di un benessere che non scomodi troppo l'individuo e le sue esigenze. Essere *comunità credenti alternative*, vuol dire essere segni di una visione dell'uomo e della vita in grado di contrastare l'oppressione, l'ingiustizia e la discriminazione. Non è un caso che l'autentico culto di Dio è una forza di resistenza alla idolatria della potenza militare e politica (la bestia) e alla ideologia della prosperità economica (Babilonia) di alcuni sui molti. Qui si intravede la possibilità di un futuro alternativo (la nuova creazione e la nuova Gerusalemme) che la prassi missionaria deve incrementare. L'avvento del regno, secondo l'ottica messianica di Gesù il Cristo, relativizza le strutture, specie quelle di peccato, che giustificano l'ingiustizia e l'oppressione. La peculiarità cristologica della storia della salvezza sta nella prassi escatologica intesa come prassi di liberazione, la cui percezione punta il dito sul male e sulla sofferenza reale nella storia e nella società. Laddove l'esperienza dolorosa dello sfruttamento e dei processi di disumanizzazione sono costanti sociali, la missione della Chiesa deve rivolgersi col suo messaggio salvifico a uomini e donne che lottano per una vita dignitosa in determinate situazioni politiche, sociali, economiche, religiose. Ogni lotta contro l'alienazione e l'egoismo ideologico, è già opera

---

<sup>27</sup> BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 186.

salvifica che indebolisce la logica peccaminosa. «Il progresso dell'uomo o, per evitare questa asettica espressione, la liberazione dell'uomo e la crescita del Regno, sono diretti verso la comunione piena degli uomini con Dio e fra di loro. Hanno lo stesso obiettivo ma non vi si dirigono per strade parallele e nemmeno convergenti. La crescita del Regno è un processo che si svolge storicamente *nella* liberazione, in quanto essa significa una maggiore realizzazione dell'uomo, la condizione di una società nuova, ma non si esaurisce in essa; realizzandosi in fatti storici liberatori, denuncia i loro limiti e le loro ambiguità, annuncia il loro pieno compimento e li spinge effettivamente alla comunione totale»<sup>28</sup>. La stessa Apocalisse, in sintonia con l'intero annuncio cristiano, si muove dalla prospettiva delle *vittime della storia*, da coloro che attestano l'insensatezza di una testimonianza che non si intrecci con il ricordo apocalittico della sofferenza. Il mistero dell'iniquità e del dolore che attraversa la storia contemporanea sembra essere amministrata in modo utopico o come residuo di un passato sempre pronto ad essere dimenticato e superato. La rimozione del male innocente e del dolore di milioni di uomini e donne, urta contro la *memoria apocalittica* della sofferenza che la missione della Chiesa continua a ribadire come luogo di riflessione autentica e coraggiosa. Troppo spesso è presente nella nostra coscienza la convinzione, reale o illusoria, che il futuro appartiene soltanto a quanti si sanno imporre come vincitori, promotori del progresso, banditori di una cultura globale e libera da impedimenti. «La memoria della sofferenza altrui rimane certamente una categoria fragile in un tempo in cui gli uomini credono ancora di potersi armare con lo scudo dell'amnesia contro le sofferenze e i misfatti che ogni volta irrompono nella loro esistenza: l'altro ieri Auschwitz, ieri la Bosnia e il Ruanda, oggi il Kosovo, e domani? Di certo questa dimenticanza non è senza conseguenze. Auschwitz non ha forse scavato un solco profondo di vergogna, dal punto di vista metafisico e morale, tra gli uomini, non ha profondamente ferito il legame di solidarietà che esiste fra tutto ciò che porta un volto umano?»<sup>29</sup>. Per questo *l'opzione preferenziale per i poveri* è qualcosa di più di un semplice moto dell'affettività o pietà<sup>30</sup>. E' una *metodologia missionaria* ineludibile, che mostra come il principio della speranza, autentico motore della storia, si situa nell'indicare, anticipandolo, il messianico "giorno del Signore". «Ecco io vidi un cielo nuovo ed una terra nuova... E udii una voce potente dal trono gridare: Ecco la dimora di Dio tra gli uomini! Egli abiterà in mezzo a loro ed essi saranno il suo popolo e Dio stesso sarà con loro. Egli asciugherà le lacrime dai loro occhi. La morte non sarà più, né lutto, né lamento, né affanno...E colui che sedeva sul trono disse: Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Apoc 21, 1.3-5).

Sulla base di tali presupposti, il cristianesimo non può ridursi ad un gruppo settario, sedotto dalla possibilità di ritirarsi dal mondo, lasciandolo al suo logica. Al contrario, la partecipazione dei cristiani alla venuta del regno è una condizione ineliminabile dell'identità del credente e della chiesa. Si rischierebbe, nella dimenticanza di questo compito, di invalidare la qualità dell'evento cristiano, che nella vita pubblica ha la funzione di indicare un *ethos* promotore di autentica umanità e una religiosità della compassione e della condivisione. Ciò comporta la capacità dialogica e una umiltà interculturale, nella convinzione, però, che i principi della libertà e giustizia sono inderogabili. Questo rende ancor più necessaria la missione della Chiesa che non esiste per se stessa, ma per contribuire all'avvento del regno nella sua universalità liberante e salvifica. E' questo un obiettivo che dice la qualità o meno della prassi missionaria. «Benché questa sia certo una

---

<sup>28</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972, 172.

<sup>29</sup> J. B. METZ, *Dio. Contro il mito dell'eternità del tempo. Considerazioni iniziali*, in T. RAINER PETERS – C. URBAN (edd.), *La provocazione del discorso su Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 60-61.

<sup>30</sup> Intensa è l'affermazione di A. PIERIS, *Christ beyond Dogma. Doing Christology in the Contest of the Religions and the Poor*, in "Louvain Studies" 25 (2000) 220: «Al di fuori dell'alleanza di Dio con i poveri non c'è salvezza».

prospettiva apocalittica giudaica sull'evento salvifico cristiano, essa fa necessariamente da contrappeso a un genere di escatologia realizzata che accentua il carattere spirituale del regno di Dio al punto di dimenticare la natura irredenta del mondo. L'escatologia futura dell'Apocalisse serve a mantenere la chiesa orientata al mondo di Dio e al futuro che Dio riserva al mondo»<sup>31</sup>. Ma la stessa dimensione escatologica del cristianesimo può e deve assumere quella tipica critica profetica nei riguardi delle ideologie che, sia a livello politico sia a livello culturale e religioso, sembrano disinteressarsi alla ricerca di un mondo più equo e attento a chi non ha diritti. Non dovrebbe sorprendere che questa visione, tipica dell'apocalittica biblico-cristiana, esige dalla testimonianza delle comunità ecclesiali il coraggio e l'audacia di saper opporsi ai poteri che evadono la responsabilità e la profezia critica. Nell'Apocalisse questo è chiaramente percepito, nella situazione realistica dei cristiani nell'impero romano del primo secolo. L'avvento del regno di giustizia e di pace, non dipende da autorità e poteri, ma dalla storia della resistenza che i cristiani, nel nome di colui che è l'Alfa e l'Omega, sanno offrire come logica di una cultura dell'amore che non si piega alle illusioni della forza<sup>32</sup>.

Infine, una delle maggiori responsabilità della missione è quella di continuare a realizzare la salvezza per ogni uomo e donna, irreversibilmente fondata in Gesù Cristo, ma bisognosa della *diakonia* delle comunità ecclesiali. Rinchiudersi nell'apatia e nel fatalismo di una realtà che sembra resistere ad ogni cambiamento, vuol dire smussare il *pungolo apocalittico* della speranza che il mistero pasquale ha inserito nei percorsi della storia umana e cosmica. La speranza fonda atteggiamenti e prassi sociali che si oppongono agli egoismi individuali e istituzionali. In essa, trovano energia e motivazioni le capacità di compassione, la disponibilità ad una solidarietà universale, la critica contro un tempo che preferisce altri processi di emancipazione che, talvolta, si scontrano con l'affermazione di libertà al servizio di tutti. Da questa ottica di lettura, l'escatologia e la missione sono in tensione creativa, e non in alternativa, perché esprimono il fondamento stesso dell'apostolicità della Chiesa quale prefigurazione simbolica della riconciliazione di tutte le cose alla fine dei tempi<sup>33</sup>. «Il popolo di Dio è un popolo costituito dalla convocazione di Dio, significante l'unità di un destino escatologico, il regno. La condizione di questo popolo è la dignità e la libertà dei figli di Dio, tutti aventi dunque un ugual diritto. Esso è la chiesa, benché tutti coloro che non sono membri delle chiese visibili non ne siano esclusi»<sup>34</sup>. Si tratta, quindi, di mantenere nella giusta correlazione il *già* del vangelo della liberazione, con il *non ancora* del vangelo della salvezza, perché la storia della salvezza non è una storia separata da quella del quotidiano vivere e lottare, Nessun cristiano può essere disinteressato ai fatti storici, distratto dal penultimo per una particolare affezione a ciò che ultimo. Solo, li assume in una prospettiva differente che sa attraversare paradossi, ritardi, lacune e discontinuità, nella sobrietà e franchezza evangelica. Può essere utile un riferimento all'esperienza della Chiesa delle origini, che pur nella fede nella risurrezione e nell'attesa del "giorno del Signore" (1Cor 5, 5; 2Pt 3, 3-10), ha fatto i conti con l'imprevisto del ritardo della *parusia*. All'entusiasmo escatologico di considerarsi adempimento della promessa salvifica, in virtù della novità della risurrezione, subentra nell'esistenza cristiana post-pasquale una sorta di rilassamento storico, una rischiosa relativizzazione dell'impegno di essere fermento nella pasta della cultura e della società, come mostra la comunità dei Corinti. E' vero, Paolo riformula l'annuncio della

<sup>31</sup> BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 190.

<sup>32</sup> Mi sembra utile richiamare quanto BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 192, scrive: «Un importante contributo dell'Apocalisse alla teologia del Nuovo Testamento consiste nel collocare chiaramente il tema centrale neotestamentario della salvezza in Cristo entro l'intero contesto biblico-teologico del disegno del Creatore per tutta la sua creazione. Questa è una prospettiva oggi da recuperare».

<sup>33</sup> Cf. J. ZIZIOLAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, 136-170; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 284-301.

<sup>34</sup> C. DUQUOC, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985, 57.

risurrezione e dà nuovo significato all'attesa della parusia (cf. 1Cor 7, 29); ma ciò non esclude del tutto dal rischio di non prendere sul serio il non ancora della salvezza che esige altri atteggiamenti. Da tale angolatura, la prospettiva di Luca<sup>35</sup> come traduzione successiva a quella paolina, nel ricordare che il tempo della Chiesa è un tempo consistente e determinante, per quanto intermedio, indica l'esigenza di una preoccupazione concreta, rivolta alle domande della vita, nonostante il ritardo della fine. La storia delle comunità ecclesiali non sempre è stata attenta a questa riserva escatologica che le rende segno e anticipazione del regno di Dio. La tentazione di catturare la fine entro orizzonti particolari, ha svilito la dimensione profetica della testimonianza cristiana e dispersa la freschezza della evangelizzazione. Di contro, assumersi la responsabilità escatologica della storia, significa vivere la missione come interpretazione sempre nuova di quell'*inquietudine apocalittica originaria* che ha reso le comunità cristiane delle origini segno di una *umanità differente*, capace di rivoluzionare i destini dell'umana convivenza. «Il messaggio trascendente del trionfo sicuro di Dio ci conferisce la distanza e la sobrietà che sono necessarie nei confronti di questo mondo, nonché la motivazione per impegnarci nella trasformazione dello *status quo* [...] Non dobbiamo mai sopravvalutare le nostre capacità; nondimeno, possiamo avere fiducia nella direzione in cui si muove la storia [...] Noi distinguiamo fra la speranza in ciò che è ultimo e perfetto da un lato, e la speranza in ciò che è penultimo e approssimato dall'altro. Noi tracciamo questa distinzione malvolentieri, con sofferenza, e allo stesso tempo con realismo. Sappiamo che la nostra missione appartiene –come la chiesa- soltanto a questa età, non a quella ventura. La compiamo con speranza»<sup>36</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

Oltre i testi citati in nota, si possono consultare:

C. ROWLAND, *The open heaven: a study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*, SPCK, London 1982.

H. ALTHAUS (ed.), *Apocalittica ed escatologia: senso e fine della storia*, Morcelliana, Brescia 1992,

D. FERGUSSON – M. SAROT (edd.), *The future as God's gift: exploration in christian eschatology*, T & t Clark, Edinburgh 2000.

D. F. WATSON (ed.), *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*, *Society of Biblical Literature*, Atlanta 2002.

---

<sup>35</sup> Cf. H. CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 15-20

<sup>36</sup> D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 704.